

«УТВЕРЖДАЮ»

Проректор по научной работе

Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения
высшего образования

«Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова»

А.А. Федягин

26.03.19.



ОТЗЫВ

ведущей организации ФГБОУ ВО «Московский государственный
университет им. М.В. Ломоносова»
на диссертационную работу

Ахмадуллина Салавата Зямиловича

на тему:

«Талфик ал-ахбар...» («Свод сведений...») Мурада Рамзи как источник по
истории башкир

представленную на соискание ученой степени

кандидата исторических наук по специальности 07.00.09 –

Историография, источниковедение и методы исторического исследования

Диссертационное исследование Салавата З. Ахмадуллина посвящено видной фигуре в истории общественной мысли тюркоязычных мусульман Волго-Уральского региона – шейху Мурадаллаху ибн Бахадур-шаху ‘Абдаллаху ал-Минзали, более известному как Мухаммад Мурад-эфенди Рамзи (1855 – 1934/5). Его монументальный труд *Талфик ал-ахбар ва-талких ал-асар фи вака‘ Казан ва-Булгар ва-мулук ат-татар* («Сверка известий и сводка памятников о событиях в Казани и Болгаре и среди царей татар») занимает своеобразное, пограничное место с точки зрения как культурно-лингвистической, так и

научно-жанровой принадлежности. Составленный на арабском языке, он обращается к прошлому мусульманского сообщества Поволжья и Урала. Его принадлежность к историографии нового времени просматривается, помимо ряда других характеристик, на систематических попытках искать лингвистические аргументы при разборе вопросов происхождения тех или иных групп, стремление учитывать данные европейской науки, хотя бы опосредованно (привлечение «Истории государства российского» Н.М. Карамзина). Вместе с тем, «Сверка известий и сводка памятников о событиях в Казани и Болгаре и среди царей татар» плотно встраивается как композиционно, так и стилистически в многовековую традицию летописания (*тарих*), развивавшуюся в тюрко-иранском мире начиная с монгольской эпохи. Это, таким образом, редкий (если не уникальный) пример переходного этапа в эволюции исторических представлений, культивировавшихся в интеллектуальной среде поволжских и уральских тюрков-мусульман, наследие которой, руководствуясь различными разграничительными линиями, разделили в XX в. татарская и башкирская национальные интеллигенции (ср. с. 35).

Не случайны встречные претензии, относящиеся к этнической идентичности Мурадаллаха ибн Бахадур-шаха – уроженца Мензелинского уезда Оренбургской губернии, который в годы его детства был передан в состав Уфимской губернии, а ныне находится в пределах Республики Татарстан. Безотносительно к аргументам той или другой сторон, нельзя забывать, что всем своим жизненным путем этот незаурядный деятель джадидской школы проиллюстрировал устойчивость символического единства мусульманского мира. Проведя свою юность в учительстве среди степных казахов (1872 – 1875 гг.), он еще молодым человеком совершил паломничество-хадж (1875 – 1876 гг.) через всю восточную половину Дар ал-ислама (Западный и Южный Туркестан, Афганистан, Индия). Вступив в Аравии в одно из самых впечатляющих по ареалу своего распространения суфийских братств (*тарика*) – накшбандийю, в рамках которой

он достиг звания сначала халифы (заместителя наставника), затем шейха (наставника-старца), он прожил восемнадцать лет (1876 – 1894) в османских и двадцать (1894 – 1914) лет в бухарских владениях. После пятилетнего опыта (1914 – 1919) политической деятельности в условиях второй русской революции, он перебрался в Восточный Туркестан, где и был похоронен.

Следует сразу же отметить, что диссертант сосредоточивается преимущественно на тех аспектах труда Мухаммада Мурад-эфенди Рамзи, которые связаны с историей башкирского народа, что и заявлено в заглавии представленной работы. Тем не менее, много внимания уделено и биографии самого Мурада Рамзи, его социальному и культурному окружению, влияниям, которые он испытал в ходе получения среднего и высшего образования и которые сам оказывал на позднейшее развитие исторической мысли волго-уральских тюрков-мусульман – татар и башкир. Эти влияния непросто проследить и должным образом оценить, не в последнюю очередь, из-за осложнений, которыми сопровождался путь книги к своему читателю.

Помимо того факта, что арабский текст автоматически делал *Талфикс ал-ахбар* доступным лишь для сравнительно узкого круга лиц, обладавших специфической грамотностью, у него была и непростая издательская судьба. Его первоначальный тираж (Оренбург, 1908) изымался по настоянию российской цензуры, которая, с подачи представителя «противомусульманской» миссионерской школы, маститого тюрколога Н.Ф. Катанова, усмотрела в нем антирусскую направленность. Последняя все же, очевидно, не была столь вирулентной, чтобы вызвать прямые преследования автора хроники. Однако такие обстоятельства обусловили то, что интерес к *Талфикс* на протяжении XX в. сохраняли по преимуществу за пределами Российской империи и СССР. Первое (после авторского) издание, которые так или иначе претендовало бы на статус критического, увидело свет в Ливане (Бейрут, 2002). Последнее не прошло бесследно для качества текстологической работы, в особенности, всего, что

связано с татаро-башкирской ономастикой и топонимикой, заведомо непривычными и чуждыми (если не считать исламского или исламизированного их элемента) уроженцам арабских стран, щепетильно относящимся, главным образом, к соблюдению классической нормы в грамматике и словоупотреблении.

Таким образом, совершенно объяснимо то, что к читательской аудитории, для которой труд Мухаммада Мурада Рамзи – это часть собственного культурного наследия, он приходит сравнительно поздно: предметное изучение *Талфик* как исторического источника началось лишь в постсоветское время. Даже с учетом немногочисленных публикаций, где рассмотрены те или иные стороны хроники (среди них особое место занимают статьи И.Р. Насырова и С.И. Хамидуллина), очевидно, что фундаментальное ее исследование и соотнесение ее материалов с уже имеющимися достижениями в изучении волжско-уральского ислама – дело будущего. Свой вклад в это дело, безусловно, вносит и представленная диссертационная работа. Она отличается обстоятельностью, привлечением широкого круга источников (в т.ч. архивных), тщательным подходом к обработке памятника (Ахмадуллин задействовал оба существующих издания – оренбургское и бейрутское). Положительное впечатление, которое она производит, не мешает, вместе с тем, обозначить ряд моментов, более внимательное отношение к которым только повысит ее качество и поспособствует более полному звучанию заявленной темы.

В задачи диссертанта, думается, входит старательное установление круга чтения и идейных влияний, которые определили интеллектуальный облик изучаемой личности. Поэтому следовало бы уделить больше внимания переводческой активности Рамзи, а именно вопросу о [не]случайности выбор им для переведения на арабский язык с персидского сочинений Ахмада ал-Фарука ас-Сирхинди (в первой четверти диссертационного текста он фигурирует только под своим почетным титулом *Имам Раббани* – «Господний Имам») и Фахр ад-Дина ‘Али Кашифи, известного под псевдонимом (лакаб) Сафи (у

Ахмадуллина неточно – Шафи). Точно так же можно заметить, что многие памятники арабо-персидского историописания, географической мысли, богословские и мистические трактаты, упоминаемые в связи с теми или иными сферами интересов Рамзи (если не их большинство), описаны бегло, как бы вскользь, а то и не охарактеризованы вовсе.

Не всегда диссертант берет на себя труд пойти дальше простого пересказа библиографического обзора, сделанного самим автором (откуда – смутные пояснения вроде «издан(а) в Европе», «в Египте»), а порой и перепроверить соответствие приводимой им формы имени той, что принята в исследовательской традиции, да и в большей части авторитетных источников. Курьезно выглядит отсылка к «Кинатул-ахбар» Мустафы ал-Гали, изданной «в Аситане (Стамбуле)», в которой угадывается османская хроника Аали-эфенди *Кунх ал-ахбар* («Суть известий», вторая половина XVI в.). Глухо (цитата из Рамзи ничего о нем не сообщает) упомянут и «Абул-Гази» – хивинский хан Абул-Гази-бахадур, знаток генеалогии огузов. Еще более скудна или некорректно представлена информация о таких авторах, как «Асым Наджиб-эфенди», «Шарафуддин-хан Бидлиси», «кал-Файруз ал-Абади», известия о которых ограничиваются, очевидно, воспроизведимым по тексту Рамзи сообщением: «год смерти неизвестен». Можно ожидать, что современные условия обработки информации и научного поиска (куда более совершенные, чем те, к которым мог в свое время прибегнуть Рамзи) могли бы легко пролить свет на личность этих, да и других «загадочных» персонажей. Остается лишь гадать, кто такие суть «Ал-Давам», «Мубаракшах Бухари» и «Ал-Катиби», чьи «иллюминационистские» (в другом месте – «иллюминативизм») опусы поначалу подвигли Рамзи «в научных поисках» «полагаться на мистическую интуицию (“илхам” и “кашф”) как на источник истины» (с. 36).

Обращаясь к становлению кругозора молодого Рамзи, диссертант в числе изучавшихся им в альметьевском медресе наук называет «ахлак (этикет)» и

«каlam (рациональное богословие)» (с. 22). Отметим, что в первом случае имеется в виду не *этиком* как совокупность правил поведения в обществе, а *этика* как дисциплина, изучающая морально-нравственные основания в существовании индивида и социума, а во втором – богословие не *рациональное*, а *умозрительное* или спекулятивная (схоластическая) теология (та же неточность повторена на с. 24). Еще менее адекватна попытка передать содержание арабского термина *бурхан* («доказательный довод», «решающий аргумент») через «разум» (с. 36), которую диссертант делает, ссылаясь на одного из турецких биографов Рамзи (хотя затем совершенно корректно расшифровывает этот термин); сходным образом *накл* («предание», шире – «передача сведений с минимальными изменениями», «пересказ») интерпретируется как «обращение к источнику» (хотя опять же в дальнейшем Ахмадуллин в целом верно понимает смысл этого важнейшего для мусульманской традиции понятия). Усул *Йазид*, как называл Рамзи то, что понимал под «ложным джадидизмом», не имеет никакого отношения к эзотерической религии йезидов (мысль, на которую наводит перевод этого словосочетания диссертантом). Это, скорее всего, намек на фигуру второго халифа из династии Умайядов, Йазида ибн Му‘авии (680 – 683 гг.), в которой как мусульманские ‘улама’ видели образчик неправедного, легкомысленного и развращенного государя.

Более серьезные замечания стоит высказать по поводу стиля и смысла ряда ключевых эпизодов работы. Так, в повествовании о детстве Мурадаллаха ударение сделано на роли его матери в пробуждении у него «интереса к истории и национальных чувств»: сюжеты ее рассказов были «наполнены патриотизма и любви к истории мусульман и тюркского народа» (с. 25). Возникает закономерный вопрос: существовало ли в той среде, где вырос Рамзи, представление о «турецком народе» и, тем более, «патриотизме». Подчеркнем, именно «общетюркской», а не локальной – «булгарской» ли, «татарской» ли, или

конфессиональной – «исламской» солидарности. Далее, вторым вдохновителем составления *Талфик* выступает «некий Гирай Шейх Абдуль-мумин Ишан из Алтая», что порождает также вполне понятный вопрос об идентификации «Алтая». Ведь данный топоним почти наверняка подразумевает местность, отличную от природно-географической области того же наименования, ныне ассоциирующейся с Алтайским краем РФ, где как в XIX в., так и ныне ислам остается весьма экзотическим явлением. Точно так же интригует, но не удовлетворяет естественному интересу читателя, упоминание о рукописи перевода *Талфик*, осуществленного, по-видимому, самим Рамзи, на некий «турецкий язык» (какой? османский? чагатайский? поволжский тюрки?) (с. 31).

Довольно рельефно показывая особенности исторического мышления у своего героя, диссертант, вместе с тем, порой делает непродуманные (либо неудачно сформулированные) заключения, вроде: «Мы видим в нем [Рамзи] историографа, выстраивающего реальную картину прошедшего времени, которая основана на источнике, а не логическом заключении. При этом он не отрицает роль логики и разума полностью» (с. 39). Неясны (по крайней мере, никак не продемонстрированы ссылкой на источник) и мотивы, по которым Рамзи, критикуя предвзятость цеха историков, якобы подразумевает под «враждебными народами» «народы Китая, Персии, Византии» (с. 41). Показав открытость Рамзи к новым (для его среды) идеям, связанным с обществом и государством, вплоть до изучения русского языка как ключа к современным знаниям (о том же свидетельствуют и его собственные рассуждения в переведенных С. Ахмадуллиным эксцерптах), диссертант, далее, соглашается с тезисом о том, что «гонениям он подвергся за слишком реакционный тон своих произведений» (с. 51).

Помимо трех глав, на которые разделяется диссертация С.З. Ахмадуллина, она содержит также три приложения, которые носят источниковедческий характер и призваны продемонстрировать особенности исследовательского

стиля и исторического мышления Мурада Рамзи. Это комментированные переводы с арабского тех частей его труда, которые теснее всего связаны с главным содержанием работы, в частности, с башкирской темой: проблемой этногенеза башкир (Приложение № 1) и характера их интеграции в состав России (Приложение № 2). В этом смысле, как представляется, именно последний момент обладает наибольшей научно-академической ценностью, поскольку первый («этногенетический» экскурс) не отличается оригинальностью в подборе фактов и наблюдений у самого Рамзи. Последний черпает свои сведения из хорошо известных первоисточников, в первую очередь, «Послания» (*Рисала*) Ахмада ибн Фадлана, «Словаря стран» (*Му'джам ал-булдан*) Йакута ал-Хамави, «Чудес с сотворенного» (*'Аджа'иб ал-махлукат*) Закарии ал-Казвини и «Календаря стран» (*Таквим ал-булдан*) ал-Му'аййада Абу-л-Фида'. Его собственное видение проявляется почти исключительно в оценках и комментариях (не говоря уже о технике самой компиляции). Напротив того, включение башкирских земель в состав Московской Руси, а затем драматические сдвиги имперского периода освещены им с опорой на сочинения и свидетельства, многие из которых либо не дошли до нас, либо остаются поныне недоступными. Тут можно выразить пожелание, чтобы соответствующие разделы *Талфикс* были, с надлежащим критическим аппаратом, подготовлены к печати в более расширенном, чем представлено в диссертации, объеме. Они пополнят пока еще довольно скучную библиотеку повествовательных источников, относящихся к данной теме, имеющей как религиоведческое (исламоведческое), так и сугубо историческое (татаро/башкироведческое) измерение, оба из которых в высшей степени значимы для российского востоковедения.

Отмечая безусловную ценность проделанной Салаватом Ахмадуллиным работы, считаем нужным остановиться на недочетах и упущениях, исправление которых поможет придать дальнейшей работе с источником и с темой в целом

более академический и эвристически корректный облик.

Остановимся на переводческих стратегиях, к которым С. Ахмадуллин прибегает в своих обработках свода Рамзи. В целом взятое переложение с арабского языка не лишено стилистических неправильностей и недочетов, а кроме того, надлежащего соотнесения сообщаемой информации с использовавшимися автором источниками, даже в тех случаях, когда они вполне доступны диссертанту – либо в арабском оригинале (Йакут, ал-Казвини, Абу-л-Фида’), либо в русском переводе (Ибн Фадлан, ал-Гарнати, Ибн Са‘ид). Пример тому – пресловутый раздел по истории башкир, который, казалось бы, имеет центральное источниковедческое значение для работы Ахмадуллина. В результате при знакомстве с переводом сохраняется определенная неясность относительно конкретного авторского вклада Рамзи в критическое осмысление того, что он заимствовал у предшественников.

Перевод нуждается в терминологической и стилистической доработке, которая может быть осуществлена уже в ходе подготовки работы к публикации, но ее принципы важно прояснить. В целом ряде случаев читатель сталкивается с некорректной передачей арабской (в т.ч. коранической) фразеологии, которая идет вразрез с логикой русского языка и не может, на наш взгляд, быть оправдана экзотизмом в риторике самого источника («нагрянул меч татар беспрепятственно, оставив угасать их, как скошенный урожай» – с. 205; «таков анализ [рассматриваемого] сложного вопроса “немощного”» – с. 217; «чтобы проявилось молоко истины и правды среди нечистот ошибок» – с. 218; и пр.). Далее, достаточно непоследовательна система транскрипции, где, например, арабская буква «джим» даже в арабский и персидских по происхождению словах передается в большом количестве случаев (кроме имен собственных) через «ж» («дибажа» и т.п.).

Переложение нередко грешит модернизацией, которая проявляется в подчеркнуто осовремененной лексике, выглядевшей неогранично во вполне

традиционном по духу и тону тексте. Достаточно привести примеры со с. 217: «огромных различиях между жителями Стамбула и Анатолии, которые аналогичны различиям между деревенскими и городскими жителями в любой стране по упомянутым критериям (цвет и т.д.), несмотря на общую национальность и происхождение»; «а тот, кто желает углубиться в эту тему, то диапазон ее изучения очень широк»; «я не претендую на то, что мои слова - истина в последней инстанции».

Отдельно следует отметить сомнительность ряда эквивалентов, предлагаемых переводчиков для специфических элементов арабо-персидской этнографии и топонимики, встречающихся у Рамзи. Так, передача «ифрандж» в оригинале через «европейцы» (см., напр., с. 207 – 208), несмотря на беглую оговорку, серьезно искажает перспективу, через которую нужно рассматривать этноисторические построения Рамзи как мусульманского эрудита, ориентировавшегося на классические образцы географического описания, восходящие к понятийному аппарату сформировавшемуся в эпоху Халифата. То же самое касается переформулировки оборота *хамийт ал-джахилийа*, которым Рамзи описывает мотивацию религиозной политики Петра I Великого, в «необоснованный фанатизм». С. Ахмадуллин, надо отдать ему должное, оговорил изначальное значение данного коранического словосочетания, правда, как «фанатизм времен невежества», что, на наш взгляд, неадекватно передает смысл арабского существительного. По-русски его вернее было бы перевести как «ревность», «пыл» или даже «ярость». Арабское *хаказа*, которым Рамзи (вполне, надо сказать, в духе науки нового времени) подчеркивает сомнительные или могущие вызвать нарекания цитаты или косвенно передаваемые высказывания, переводится на русский не «Вот так» (с. 218) или «Вот как!» (с. 227), а «так!» (калька с латинского *sic*). Напротив, без какого-либо объяснения остается весьма многозначный термин «мархалля» (с. 208), который практически все специалисты на русский переводят как «переход/перегон» (в современном языке – «этап»). Не

прокомментированы и некоторые специальные термины, отражающие культурные горизонты Рамзи: идентифицировав упоминаемого им «Мир Алай Риттих ар-Руси» (с. 215), С. Ахмадуллин воспринимает первые два слова в его имени (судя по использованию заглавных литер) как часть имени собственного, в то время, как речь идет об османском звании, соответствующем русскому «полковник», а, следовательно, данное словосочетание переводится просто как «российский/русский полковник Риттих» либо «полковник Риттих, россиянин/русский».

Принимая во внимание сделанные замечания, полагаем, что диссертационное исследование Салавата Зямиловича Ахмадуллина соответствует требованиям, предъявляемым к работам, представленным на соискание ученой степени кандидата исторических наук, а сам автор достоин искомой ученой степени.

Отзыв подготовил доцент кафедры стран Центральной Азии и Кавказа,
кандидат исторических наук

Кораев

Кораев Тимур Казбекович

Отзыв заслушан и утвержден на заседании кафедры истории стран
Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки
имени М.В. Ломоносова, протокол заседания № 9 от 21 марта 2019 г.

заведующий кафедрой истории стран Ближнего и Среднего Востока

ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова,

Кириллина

д.и.н., профессор С.А. Кириллина

(Кириллина Светлана Алексеевна, телефон: (495) 629-74-42)

Почтовый адрес: 125009, Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1, кафедра истории
стран Ближнего и Среднего Востока

Секретарь заседания

Л.В. Колосинская

Л.В. Колосинская

Директор Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова



д.и.н. профессор И.И. Абылгазиев